

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 141.132:141.21

А. О. Довгань,
кандидат філософських наук, доцент
(Тернопільський національний технічний університет ім. І. Пулюя)

ПРО ОПТИМІЗМ В РОЗДУМАХ (НЕ ТІЛЬКИ АНТИКАРТЕЗІАНСЬКИХ) Г. В. ЛЕЙБНІЦА

У статті на основі аналізу творів зроблено висновок про те, що відмінність філософської системи гносеологічного оптимізму Г. Лейбніца від концептуальних підходів інших новочасних філософів полягає в обґрунтуванні принципу нескінченності пізнавального процесу, онтологічних підґрунтях якої є нескінченність об'єктивного світу.

Сучасні дослідники філософії Нового часу стверджують, що філософська доктрина Лейбніца суто оптимістична. Оптимізм вбачають у гносеологічних та суспільних поглядах мислителя Г. Майоров, І. Нарський, В. Соколов, А. Субботін [1; 2; 3; 4]. Більше того, в монографічній роботі В. Синятін наголошує на тому, що оптимізм як самостійну проблему філософії вперше розглядав Г. Лейбніц [5: 9].

На нашу думку, це дещо перебільшена заслуга Г. Лейбніца стосовно постановки та розкриття сутності оптимізму як філософської проблеми. Цей сумнів багатьом може видатись проявом наукової легковажності та оманливості наших уявлень про філософську систему Г. Лейбніца. Проте спробуємо обґрунтувати аж ніяк не безпідставне дане наше твердження не як применшення, а як визначення дійсної ролі філософської системи Г. Лейбніца в розкритті насамперед гносеологічного оптимізму, який притаманний його філософській теорії як її сутнісна характеристика. Специфіка філософського знання та пізнання в аспекті прагнення суб'єкта до істини засвідчує в будь-якій філософській концепції гносеологічного змісту оптимістичність самої технології пізнання. І цю специфіку процесу філософського пізнання вищезгадані дослідники творчості Г. Лейбніца кладуть в основу своїх міркувань про його логіко-гносеологічний оптимізм одночасно з демонстрацією оптимістичних міркувань також і соціального змісту. Дійсно, Г. Лейбніц, як один із головних представників раціоналістичного трактування пізнання, у своїй філософській доктрині намагався розкрити здатність людського розуму досягнути достовірні, загальні та необхідні істини, а також шляхи їх пошуку, що є вирішальним для плідного процесу пізнання. Також в історії філософії ми можемо знайти не так вже й багато прикладів, щоб у практичній життєдіяльності та теоретичній рефлексії однієї і тієї ж людини оптимізмом поєднувались глибокі філософські ідеї та суспільно-політичні міркування.

Вивчення головних праць Г. Лейбніца, його обширної інтелектуальної переписки із відомими і талановитими вченими-філософами, істориками, природознавцями, математиками того часу засвідчує відсутність в його міркуваннях терміну "оптимізм" та похідних слів "оптимістичний", "оптимістичність", тощо. Однак, якщо прийняти наявність етичного аспекту оптимізму за методологічний принцип дослідження, то модуси оптимізму "гармонія", "досконалий" зустрічаємо і в працях Г. Лейбніца. З такими застереженнями можна прийняти інтелектуальну спробу В. Синятіна надати Г. Лейбніцу "першість" у постановці філософської проблеми оптимізму як науково об'єктивної.

При умові прийняття гносеологічного оптимізму за сутність буття його суб'єкта постає теоретична дилема наступного змісту: розглядати оптимізм як відповідний психологічний стан мислителя, чи як логіко-гносеологічну демонстрацію відповідного типу філософського мислення, кінцевою метою процесуальної сторони якого є збагнення істини. Логіко-гносеологічний аспект оптимізму, як власне філософський, притаманний всім існуючим філософським доктринам у сфері гносеології. Відмінність між ними можна спостерігати в інтерпретації методу, засобів, шляхів пізнання істини та ступеня її осягнення, що засвідчує і відмінність в оптимістичності цих доктрин.

Відмінність між Лейбніцівською філософською системою гносеологічного оптимізму та іншими концептуальними його проявами ми вбачаємо в інтерпретації ним засобів та шляхів прояву пізнавального оптимізму в ході збагнення істини, де він, на його власну думку, зумів просунутись на декілька кроків вперед. Його шлях пізнання істини після багаточисленних поправок та інтелектуальних вдосконалень ним своїх поглядів, засвідчив і якісно новий етап розвитку предмета філософії.

Намагаючись об'єднати позиції представників гносеологічно односторонніх концепцій пізнання істини, та іще й з відтінком теології чи вільнодумства, в єдину філософську систему пізнання,
© Довгань А. О., 2010

Г. Лейбніц прагнув втілення отриманих знань про істину в реальну практику суспільного життя. Якщо Р. Декарт розмежовує тілесну та духовну субстанції, а Б. Спіноза, долаючи картезіанський дуалізм, знову ж таки зійшов зі своєї моністичної теорії про єдину субстанцію до дуалізму субстанції та світу окремих речей, то Г. Лейбніц раціоналістично, як і Б. Спіноза, обґрунтовує концепцію плюралістичності субстанції, або, за висловом сучасного українського філософа В. Гусева – "субстанційного плюралізму" [6: 156]. Якщо Р. Декарт тлумачить субстанцію як таку річ, що існує самостійно і пізнається сама через себе, а Б. Спіноза активізує субстанцію через діяльність її модусів, то знову ж таки Г. Лейбніц наповнює субстанцію діяльністю як її сутністю.

У Г. Лейбніца субстанція також наділена нескінченністю, бо й світ складається з нескінченної множини субстанцій або монад, подібних до душі. Якщо ідея нескінченності в епоху середньовіччя інтерпретувалась через нескінченність бога, бо саме він наділений нескінченною досконалістю, що передбачає не тільки нескінченність буття, а водночас і нескінченність інтелекту, тобто нескінченне знання як результат нескінченності пізнання божественної мудрості, то в епоху Нового часу центральною ідеєю стала ідея нескінченності Всесвіту. Б. Спіноза довів до логічного завершення пантеїстичну ідею перетворення нескінченності бога в нескінченність природи. І вже він підійшов дуже близько до розуміння матерії як невичерпності матерії в її якісних характеристиках. Як зазначає А. Кармін, "Философы эпохи Возрождения и Нового Времени под псевдонимом "indefinitas", "безграничность", "неопределенность" выводят потенциальную бесконечность на широкий оперативный простор и утверждают бесконечность Вселенной (иногда даже не используя термин "бесконечность") [7: 51].

Філософський принцип нескінченності, застосований Г. Лейбніцем до розкриття сутності буття через закон безперервності нескінченної кількості ступенів між всяким рухом та спокоєм, твердістю та цілком рідким станом, між Богом та ніщо, привів його до утвердження онтологічного підґрунтя гносеологічного оптимізму в напрямку досягнення істини.

Дослідники філософської спадщини Г. Лейбніца стверджують, що цей філософ обмежив безперервність пізнання нескінченності тим, що звів останню до Бога як завершеного цілого. А оскільки, за Г. Лейбніцом, нескінченне як ціле, недоступне нашій свідомості, то і Бог як абсолютно досконала сутність, як завершення потенційної нескінченності природи також недоступний для пізнання. Подібно до Б. Спінози, Г. Лейбніц намагався розкрити зв'язок між актуальною, абсолютною нескінченністю Бога та потенційною нескінченністю природи. Істинна нескінченність полягає, на його думку, в абсолютному, яке передує всякому з'єднанню і не створюється шляхом приєднання частин. І саме, на думку А. Карміна, ця абсолютна нескінченність у Г. Лейбніца стоїть вище природи, а не стає її власною ознакою. Вустами свого наукового героя Теофіла Г. Лейбніц стверджує, що "ідея кінцевого і безкінцевого має місце повсюду, где существует величина и множество. Но истинная бесконечность не есть вовсе МОДИФИКАЦИЯ, она – абсолют; наоборот, лишь только мы начинаем модифицировать, как начинаем ограничивать и образуем конечное" [8: 157].

Г. Лейбніц виводить свою ідею нескінченності із ідеї подібності, яка має те підґрунтя, з якого черпається ідея нескінченності простору, і демонструє її істинність прикладом продовження прямої лінії способом додавання нової лінії до попередньої. "Таким образом, идея бесконечного вытекает из идеи подобия или того же самого основания, и ее источник совпадает с источником всеобщих и необходимых истин" [8: 158].

Г. Лейбніц виводить силу бажання пізнавати, чи не пізнавати, з самої людини, з її сутнісного стану як прагнення, яке веде до дії. Така пізнавальна активність є проявом, довільним чи мимовольним, душі та рухів тіла людини. "Мы находим в себе самих силу начинать или не начинать, продолжать или кончать различного рода действия нашей души и движения нашего тела, и притом только мыслью или выбором нашего духа, решающего, так сказать, что такое-то определенное действие должно быть совершено или не совершено" [8: 172]. Правда, ця пізнавальна активність у Г. Лейбніца обмежується здатностями людського організму. Саме психофізіологічні можливості людини не дають їй проникнути у внутрішню будову матеріальних тіл. Тому Г. Лейбніц пропонує обмежитися пізнанням буття божого та тими знаннями, які ми маємо про самих себе. "Наше познание во многих отношениях отличается большим сходством со зрением, в частности в том, что оно не вполне НЕОБХОДИМО и не вполне ДОБРОВОЛЬНО [8: 468-469]. "Когда наши способности направлены на что-нибудь, то не от нашей воли зависит определять познание, подобно тому как человек не может не видеть того, что он видит" [8: 469].

Існують істини двох видів – проголошує Г. Лейбніц у першій частині своєї "Теодицеї", – істини вічні, суперечливі з якими приводить до абсурду. До таких істин відносяться математичні істини, а їм підпорядковуються всі інші, бо вони впливають з божественної сутності. Крім того, є істини позитивні, які ми пізнаємо (аргію) в явищах фізичного світу. Ці істини не мають того загального необхідного характеру, яким наділені математичні істини. І Бог, який встановив у природі відповідні закони, керувався в них не їх необхідністю, а тільки своїм мудрим вільним помислом, направленим на

здійснення своїх звеличених цілей. Істини першого виду /роду/ не залежать від Бога, оскільки він не є творець законів свого розуму, істини другого роду підпорядковані йому повністю. Відміна перших суперечить всякому розуму, відміна других не може бути досяжною для людського розуму, вони є надрозумними для людини, але не для нескінченного розуму божого, бо узгоджені з його принципами.

Таким чином, Г. Лейбніц намагався ліквідувати суперечність християнського вчення із загальноприйнятими на той час поняттями та принципами математики і логіки. Не бажаючи виступати проти "істин" позитивної християнської релігії, переніс їх у сферу надрозумного, надлюдського, хоча свою систему пізнання обґрунтував на принципах єдності, всезагальності та незмінності законів буття світу, що виключало втручання божественного начала в існуючий світовий порядок.

Г. Лейбніц детально розписує процедуру пізнавального процесу, демонструючи темпоральність отримання істини. "После установления ясных и отчетливых идей с неизменными, основным способом расширить наши сознания является искусство отыскивать промежуточные идеи, показывающие нам связь или несовместимость идей" [8: 468]. "Познание есть не что иное, как восприятие связи и соответствия или противоречия и несоответствия между двумя нашими идеями – безразлично, воображаем ли мы, догадываемся или верим" [8: 363].

Г. Лейбніц підкреслює емпіричну обумовленість ступеня пізнання істини самим існуванням речей-об'єктів пізнавальної активності людини. Саме їх буття і обумовлює обмеженість пізнання істини. Він наголошує, що людство здатне розширити горизонт пізнання істини, якщо забажає цього. Проте знання істин та їх дійсний зміст ніколи не співпадуть у практиці людського буття. "Так, мы, может, быть, никогда не сумеем найти круга, равновеликого квадрату, и узнать с достоверностью, что такой круг существует" [8: 383]. Г. Лейбніц ставить питання про межі нашого пізнання. І намагається віднайти відповідь в самій суті пізнання. "Наше познание тождества и различия простирается настолько же, насколько и наши идеи; но познание связи наших идей (§ 9, 10) по отношению к их сосуществованию в одной и той же вещи очень несовершенно и почти равно нулю, (§ 11) особенно это относится к вторичным качествам, как цвета, звуки и вкусы, (§ 12) так как мы не знаем их связи с первичными качествами, т.е. не знаем, каким образом они зависят от величины, фигуры или движения" [8: 390]. "Что касается знания отношений, то это наиболее обширное поприще для наших познаний, и трудно определить, до каких пределов оно может простираться" [8: 390].

Г. Лейбніц припускається думки про те, що істина є предметом віри, не тільки знання, а розум є зв'язок істин, які він може збагнути без віри. Проте і розум і віра мають спільне підґрунтя – досвід. Розум є сукупність послідовного розвитку істин та досвіду, віра також може бути порівняна з досвідом, бо залежить від його конкретних форм. Г. Лейбніц намагався встановити права віри і розуму в тому розумінні, що розум корисний вірі і зовсім їй не суперечить.

Г. Лейбніц був один із небагатьох мислителів свого часу, який намагався своєю життєдіяльністю та філософською доктриною утверджувати принцип соціальної гармонії, толерантності між представниками різних релігійних конфесій. В інтересах релігій він намагався примирити католицизм та протестантизм, висловлюючи оптимістичне побажання "Дай бог, щоб всі люди були дієстами, тобто, були переконані, що все керується вищою мудрістю". А німецький вільнодумець другої половини XVIII ст. Лессінг схвально відзивається про Г. Лейбніца за те, що той наслідує приклад античних філософів, які вели кожного до істини найбільш вдалим для його розвитку шляхом.

У Німеччині періоду XVII – початку XVIII ст. на духовне життя людей впливали матеріалістичні сторони вчення Р. Декарта і особливо вчення П. Гассенді та П'єра Бейля, що привело до появи інтелектуальної суперечки в науковому середовищі Франції, Голландії і тої ж Німеччини про роль вільнодумства та марновірства (забобони) в житті суспільства.

Намагаючись вийти із ситуації наукової, світоглядної конфронтації, яка на тверде переконання Г. Лейбніца заводила науку в глухий кут, він робить героїчне зусилля, щоб примирити знання як основу оптимізму із вірою як елементом, модусом оптимізму, рекомендує для наближення до істини прийняти як методологічний принцип пізнання постулат, що нічого не може бути істинно доведено, якщо воно заперечує вірі. "Итак, мне кажется, что я достиг этой великой желанной цели – пишет Г. Лейбніц – согласия знания с верой..." [9: 177].

З Г. Лейбніцем веде жваву полемічну переписку П'єр Бейль. Цей впливовий французький мислитель і філософсько-богословський критик намагався переконати Г. Лейбніца в тому, що головні принципи християнського віровчення суперечать не тільки фактичним, емпіричним істинам, тобто фізико-хіміко-біологічним законам світу, але і "вічним істинам" Г. Лейбніца, тобто законам математики та логіки. Г. Лейбніц же вважав, що людський розум пересічного мирянина не здатний досягнути найпростіші логічні та математичні істини, тому і признавав богословський принцип "неисповедимости путей господних", згідно якого існують надрозумні для людського пізнання істини. Цим самим спроба примирити філософію з релігією, вирішити суперечність між розумом та

релігійною вірою, доведену П. Бейлем до своєї інтелектуальної кульмінації, навіть у системі Г. Лейбніца як талановитого представника раціоналістичної філософії не отримала достатнього теоретичного завершення. Зазначимо, що подібну спробу також намагався здійснити співбесідник Г. Лейбніца, ерудований французький філософ, раціоналіст-теолог Н. Мальбранш, який також полемізував із скептиком П. Бейлем.

Г. Лейбніц проводить диференціацію монад, душ та їх пізнавальних здатностей. "Всякая душа знает бесконечное, знает все, но смутно... То же самое и в каждой монаде. Один Бог имеет отчетливое познание всего, ибо он источник всему" [10: 410]. І в той же час Г. Лейбніц не просто заперечує картезіанство, він демонструє свою монадологію і теодицею як логіко-гносеологічний розвиток не тільки ідей Платона, Аристотеля, але і Р. Декарта, Б. Спінози, Локка та ін. Підводячи підсумок своїх філософських розмислів Г. Лейбніц писав в одному із своїх листів до М. Ремона в 1714 р., що "стремился не только к сознанию системы, но старался откопать крупницы истины, погребенной под домыслами различных философских сект, и собрать их воедино, добавив к ним кое-что свое" [11: 530]. І далі "Я горд тем, что, следуя по его /Платона/ и по стопам других великих мужей, я сумел развить его идеи и хотя бы в малой степени приблизиться к Edita doktrina Sapientum templa serena¹. Я имею в виду всеобщие истины, которые сами по себе не зависят от фактов, но которые служат, как я полагаю, ключом к науке, выносящей суждение о фактах" [11: 529].

Ми можемо стверджувати, що Г. Лейбніц "зняв" попередні міркування попередників та своїх сучасників в "чистому виді", без запозичення, діалектично, і припускаємо думку, що він розвинув не тільки ті ідеї, з якими погоджувався, але, як на його власну думку, і ті міркування своїх попередників, якими вони щось у пізнанні заперечують. "Я пришел к выводу, – пише Г. Лейбниц М. Ремону в 1714 р., – что большинство школ правы в значительной части своих утверждений, но заблуждаются в том, что они отрицают" [11: 531].

Ф. Енгельс в праці "Анти-Дюринг" відзначив, що в діалектиці заперечувати, не означає сказати "ні", чи оголосити річ неіснуючою, або знищити цю річ любим способом. Ще Б. Спіноза наголошував, що всяке обмеження чи визначення є в той же час заперечення. Але ж заперечення попереднього одночасно виступає утвердженням нового, але не "голим" запереченням, а таким, яке утримує все цінне, що міститься в попередньому, заперечуваному етапі розвитку пізнання істини і включає його в новий етап (логічний та історичний) розвитку міркувань про осягнення істини, а значить і про розвиток гносеологічного оптимізму як тенденції розвитку філософського знання, світогляду і культури [12: 138].

Бажання перебороти гносеологічний дуалізм, що виникає як відношення протилежних філософських систем Р. Декарта і Локка, вело Г. Лейбніца до побудови такої моністичної філософської доктрини, яка на його думку, змогла б стати досконалою науковою парадигмою пізнання істини. "Я льщу себя уверенностью, что проник в гармонию различных царств, и я убедился, что обе стороны /прибичники Платона і Аристотеля та матеріалісти/, правы и им незначем вставать между собой..." [13: 531].

Водночас Г. Лейбніц з сумом говорить про те, що людство втрачає, коли не усвідомлює ролі знань в життєдіяльності людини, і особливо філософії, яку він дотримуючись загальноприйнятої на той час наукової традиції, називає метафізикою. "Никто не достигнет высочайшей вершины истины, если не займется самой метафизикой" [14: 178]. Тому сучасним йому станом освіти та виховання він задоволений не був і наголошував на зміні всієї системи державного управління, пов'язуючи свої оптимістичні надії із впровадженням в життя значних успіхів наукового знання.

Епоха Нового часу багата на різні прояви оптимізму у філософському осмисленні буття людини. Так, скажімо, К. Гельвецій також демонструє нам оптимізм, але просвітницький, оскільки вважав, що для досягнення людської досконалості потрібна тільки досконала освіта. У гносеології він притримувався міркувань Локка, що здатність розумом пізнавати істину детермінована органами чуттів, а індивідуальні пізнавальні здібності людини обумовлені отриманою ними різною освітою. Гельвецій не зумів розвинути і доповнити сенсуалізм Локківської теорії пізнання, тому його гносеологічний оптимізм є науково обмеженим.

Оскільки Гельвецій був знайомий із Вольтером, то між ними велась переписка, в якій Гельвецій радиться із Вольтером з питань сенсуалістичної теорії Локка і сприймає Локківську ідею теорію пізнання сенсуалістичного змісту. Проте в Гельвеція ми не зустрічаємо, як у Вольтера іронічно-саркастичного філософського сприйняття ідей Г. Лейбніца в гносеології.

Вольтер же, з притаманним йому інтелектуальним сарказмом, не обмежує критику Лейбніцівського оптимізму поемою "про загибель Лісабону". Таке відношення Вольтера повною мірою проявилось і в повісті "Кандид, або оптимізм" /1759/. У постаті вченого Панглоса як носія наперед встановленої гармонії, постійно наголошуючого на тому, що все чудово в цьому із кращих світів, і якому постійно заперечує жорстока реальність життя Кандида та міркування песиміста Мартена, Вольтер карикатурно зобразив саме Г. Лейбніца.

По-вольтерівськи іронізує над історичним оптимізмом Г. Лейбніца і Б. Рассел, називаючи його популістом за його досить відому фразу, що наш світ найкращий з усіх можливих світів. Крім того, ми знаходимо у Б. Рассела спробу засвідчити дуалізм Лейбніцівської філософської системи з позиції її змістовного наповнення. "Лейбніца можна вважати автором двох філософських систем: одна, яку він проголошував, – оптимістична, ортодоксальна, химерна і пуста; друга, яку згодом з-під його рукописів поволі відкопали сумлінні пізніші видавці, – глибока, послідовна, дуже спінозівська і напрочуд логічна" [15: 485-486].

Ми можемо припустити, що цей відомий англійський філософ продемонстрував нам недалекоглядний скептицизм стосовно оптимістичності поглядів Г. Лейбніца. Б. Рассел не усвідомив того, що Г. Лейбніц цією фразою продемонстрував нам свою глибоку інтелектуальну ерудицію, обумовлену знанням усієї на той час філософської та природознавчої науки, розгортаючи її горизонти взагалі за межі існування земної цивілізації, порівнюючи людський світ із іншим, наприклад, тваринним світом, відомим своїми законами тогочасній людині. Якщо гіпотетично прийняти саме такий хід думки Г. Лейбніца про "кращість" нашого світу, людського світу, то він безумовно правий, а Б. Рассел продемонстрував свою наукову філософську обмеженість. Також Г. Лейбніц цією відомою фразою знову ж таки в черговий раз продемонстрував велич людського рацію, розуму, інтелекту, його перевагу над ірраціональним в осягненні істини буття. Що стосується, за висловом Б. Рассела, так званої другої Лейбніцівської філософської системи, то саме вона і є внутрішньою характеристикою – демонстрацією цієї величі розуму. Тому у Г. Лейбніца не дві філософські системи, як стверджує Б. Рассел, а одна, і та оптимістична за своїм гносеологічним та соціальним змістом, оскільки нею він демонструє нам наявну соціальну практику буття, практику гносеологічного пошуку істини, притаманну людині вже не одне тисячоліття. Крім того, Г. Лейбніц демонструє своїм сучасникам думку про існування інших, можливо неземних світів, які для людини XVII ст. ще невідомі, а тому й гірші від "нашого", того, в якому сам Г. Лейбніц жив і творив. Г. Лейбніц в термін "найкращий із" також вкладав саме здатність людини до самовдосконалення як в гносеологічному, так і в соціально-політичному, економічному чи морально-етичному вимірі. Тому безперечним фактом є те, що він з надією та впевненістю дивиться в майбутнє людства. "К довершению красоты и общего совершенства божественных творений надо признать, что во всей вселенной /Univepsi/ совершается известный непрерывный и свободный прогресс, который все больше продвигает культуру /cultum/. Так, цивилизация /cultura/ с каждым днем охватывает все большую и большую часть нашей земли.... Что же касается возможного возражения, что в этом случае мир давно стал бы раем, то ответит на него легко. Хотя многие существа достигли уже совершенства, но из того, что непрерывное делимо до бесконечности, следует, что в бесконечной глубине вещей всегда остаются части как бы уснувшие, которые должны пробудиться, развиваться, улучшиться и, так сказать, подняться на более высокую ступень совершенства и культуры. Нет, следовательно какого-либо предела для прогресса" [16: 289-290].

Отже ми бачимо загальну орієнтацію філософської доктрини Г. Лейбніца як оптимістичну на ті проблеми, що виникали в економічно та політично відсталій Німеччині XVII – XVIII ст. при бурхливому розвитку природничонаукових досліджень в усіх країнах Західної Європи, і яку не зуміли розгледіти Вольтер та Б. Рассел. Правда, задля справедливості зазначимо, що Б. Рассел як талановитий історик філософії пропонує не відкидати саме оптимістичність міркувань Г. Лейбніца, в протилежному випадку це буде прояв неісторичності розгляду його філософії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Соколов В. В. Философский синтез Готфрида Лейбница // Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах: Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – 636 с. – (Филос. наследие. Т. 85)
2. Субботин А. Л. Логические труды Лейбница. 1984 // Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах: Т. 3. – М.: Мысль, 1984. – 734 с. (Филос. наследие. Т. 92)
3. Майоров Г. Г. Лейбниц как философ науки // Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах: – М.: Мысль, 1984. Т. 3. – 734 с. (Филос. наследие. Т. 92)
4. Нарский И. С. Основное гносеологическое сочинение Лейбница и его полемика с Локком. // Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах: Т. 2. / Ред., авт. вступ статьи и примеч. И. С. Нарский. – М.: Мысль, 1984. – 734 с. (Филос. наследие.)
5. Сиятин В. И. Диалектика пролетарского оптимизма. – Л.: Изд-во Ленинг. ун-та, 1983. – С. 9.
6. Гусев В. И. Західна філософія Нового часу. XVII-XVIII ст. Підручник. – 2-ге вид. стереотип. – К.: Либідь. 2000. – С. 156.
7. Кармин А. С. Категории "конечное" и "бесконечное" в истории философии // В кн.: Конечное и бесконечное. – К.: Изд-во "Наукова думка", 1982. – С. 51.
8. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // В кн. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 2. – С. 157.
9. Лейбниц Г. В. О приумножении наук // В кн. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1. – С. 177.

10. Лейбниц Г. В. Начала природы // В кн. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1982, Т. 1. – С. 410.
11. Лейбниц – Ремону. Вена, 10 января, 1714 г. // В кн. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1. – С. 530.
12. Енгельс Ф. Анти-Дюринг. – М.: Госполитиздат, 1950. – С. 138.
13. Лейбниц – Ремону. Вена, 10 января, 1714 г. // В кн. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1. – С. 531.
14. Лейбниц Г. В. О приумножении наук // В кн. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1. – С. 178.
15. Рассел, Бертран. История западной философии / Пер. с англ. Ю. Лисняка, П. Тарашука. – К.: Основа, 1995. – С. 485-486.
16. Лейбниц Г. В. О глубинном происхождении вещей. / пер. с лат. В. П. Преображенского // В кн. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1. – С. 280-290.

Матеріал надійшов до редакції 14.04. 2010 р.

***Довгань А. О. Об оптимизме в контексте размышлений
(не только антикартезианских) Г. В. Лейбница.***

В статье на основе произведений сделан вывод о том, что отличие философской системы гносеологического оптимизма Г. Лейбница от концептуальных подходов других современных философов состоит в обосновании принципа бесконечности познавательного процесса, онтологической основой которой является бесконечность объективного мира.

Dovhan A. O. On Optimism in the Context of Leibniz's Ideas (not only anticartesian).

In the article on the bases of the works' analysis it is concluded that the difference between philosophical system of G. Leibniz gnosological optimism and conceptual approaches of other philosophers is in the justification principle of cognitive process infinity, which is the ontological foundation of the objective world infiniteness.